

## 仲長統の天人観について

著者	渡部 東一郎
雑誌名	集刊東洋学
巻	89
ページ	1-19
発行年	2003-05-30
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10097/00132585">http://hdl.handle.net/10097/00132585</a>

# 仲長統の天人観について

渡部 東一郎

はじめに

仲長統は、後漢から曹魏へと王朝交代劇が演じられた紀元二二〇年（後漢建安二十五年、曹魏延康元年）、四十一歳の生涯を閉じた。彼は、その著『昌言』において、後漢最末期の政治や社会の頹廢に鋭い批判を投げかけ、人事を極めて重視する思想を説いた人物として知られている。

仲長統に関する研究はこれまで日本・中国を通じて数多く行われているが、彼の天人観に対する見解はほぼ一様であり、仲長統が天の超越性や天人相関・感應説を批判・否定し、天を自然現象に限定して捉え、治乱の原因を専ら人事に帰していると強調している。

仲長統が、天と人と双方からの働きかけを認める天人相関説を批判・否定したということは、確かにその通りである。だが、『昌言』には、人から天への働きかけを認める天

人感應説を思わせる表現が見え、仲長統が天人感應説の全てを批判・否定したのか否かについては、疑問の余地がないわけではない。

事実、一部の研究には、これらの表現を天人感應説の実体を伴うものと見るものもある。だが、それらは、近代的観点から天を自然現象に限定して捉えたとする点を肯定・強調し、これらの表現が見られることを否定的に評価するだけで、両者の関係に十分な説明を加えてはいないため、結局のところ、仲長統における天をどのようなものと見ているのかが、はっきりしないのである。或いは、これらの研究は、仲長統は天を自然現象に限定して捉えつつも、当時一般の天人観の影響を免れず、天人感應説としての天をある程度は認めていたと見ているのかもしれない。だが、そうだとすると、仲長統は天人感應説を批判・否定したと主張することと矛盾することになる。

管見の限り、天人感應説を思わせる表現が見られることと、天を自然現象に限定して捉えたこととの關係を、整合的に説明した研究は、実はあまり多いとは言えない。それらは、天を自然現象に限定して捉えたことを前提として、天人感應説を思わせる表現を、「自然」そのもの、或いは「表面的」「比喩的」なものと思倣している。だが、これらの表現をそのように解釈することは、果たして適切なのであろうか。そもそも、仲長統が天を自然現象に限定して捉えているのであれば、『昌言』にこれらの表現が数多く見られること自体が不可解なことである。これらの研究は、天人感應説を思わせる表現を輕視しているように思われてならないのである。

仲長統は、實際に天人感應説を批判・否定しているのであろうか。天人感應説を思わせる表現がその実体を伴うものであるのか否か、また、このことと、天を自然現象に限定して捉えたこととの關係を改めて検討する必要がある。

本稿では、先ず、仲長統における天には自然現象の範疇から明らかに外れる用例があることを確認した上で、天人感應説を思わせる表現について考え、仲長統は天を自然現象に限定して捉えてなどおらず、これらの表現は天人感應説の実体を伴ったものと見倣されること、また、人事を重

視する仲長統の主張は、実は天人感應説に基づくものであることを明らかにする。次に、天人感應説では解釈できない天の用例について、仲長統と同時代を生き、同じく人事を重視した荀悦の天人觀を手掛かりとして検討を加え、仲長統の天人觀は、ままならぬ運命を認めつつ、人事を尽くすべきことを説く、儒家の伝統的の天人觀に共通するものであることを明らかにする。

### 一 仲長統における天の用例

先ず、従来、仲長統は天を自然現象に限定して捉えていたとされる点を確認してみる。その根拠とされるのは、次の資料である。

昔高祖誅秦・項而陟天子之位、光武討篡臣而復已亡之漢、皆受命之聖王也。蕭・曹・丙・魏・平・勃・霍光之等、夷諸呂、尊大宗、廢昌邑而立孝宣、經緯國家、鎮安社稷、一代之名臣也。二主數子之所以震威四海、布德生民、建功立業、流名百世者、唯人事之盡耳、無天道之學焉。然則王天下作大臣者、不待於知天道矣。所貴乎用天之道者、則指星辰以授民事、順四時而興功業、其大略也。吉凶之祥、又何取焉。

〔羣書治要〕卷四十五所引『昌言』議難篇

問者曰、治天下者豈之乎人事。抑亦有取諸天道也。曰、所取於天道者、謂四時之宜也。所豈於人事者、謂治亂之實也。

（同右）

仲長統は、「受命の聖王」たる二主（前漢高祖・後漢光武帝）、「二代の名臣」たる数子（蕭何・曹參・丙吉・魏相・陳平・周勃・霍光）が功業を成し得たのは、「人事」を尽くしたからのことで、「天道の學」の役割などなかったのだから、王者や大臣は「天道」を知る必要などないとする。また、人民を時節に適した仕事に従わせるよう、星辰を観察して農事暦を作成・授受し、農事を妨げぬよう、四時に順応して功業を興すのだとし、王者や大臣は「星辰」や「四時」、「四時の宜」といった自然の運行だけを、「天道」から取り用いるべきであるとする。従来、この資料により、仲長統は天の超越性や天人相関・感應説を批判・否定し、天を自然現象に限定して捉えたと説明されてきた。

ここでは確かに、王者や大臣が「天道」から取り用いるべきものとして自然の運行が挙げられており、先行研究が、仲長統は天を自然現象に限定したとするのは、その通りである。だが、仲長統における天には、この自然現象という範疇からは明らかに外れる用例が、少なからず見受けられる。

豪傑之當天命者、未始有天下之分者也。無天下之分。

故戰爭者競起焉。于斯之時、並僞假天威、矯據方國、擁甲兵與我角才智、程勇力與我競雌雄、不知去就、疑誤天下、蓋不可數也。角知者皆窮、角力者皆負、形不堪復仇、執不足復校、乃始羈首係頸、就我之銜繼耳。夫或會爲我之尊長矣、或會與我爲等儕矣、或會臣虜我矣、或會執囚我矣。彼之蔚蔚、皆匈冒腹詛、幸我之不成、而以奮其前志。詎肯用此爲終死之分邪。

〔後漢書〕列伝三十九 仲長統伝所引「昌言」理乱篇）  
王朝の支配はあらかじめ「天命」によって決定されるものではなく、知力を尽くして競いあい、最後に勝ち残ったものが天下を支配するという、いわゆる受命を否定したものである。仲長統は、この王朝勃興を叙述する段階に続けて、士民の心が定まり、豪傑の野心も絶え果て王朝支配が安定する「繼體」の段階、次いで「後嗣の愚主」が現れて恣意に赴く結果、遂には滅亡に至る段階という、王朝が必然的に辿る三段階の推移のさまを叙述する。そして、

存亡以之迭代、政亂從此周復、天道常然之大數也。

（同右）

と、かかる過程を繰り返しながら、次々と王朝が交代していくことを「天道常然の大數」であるとする。この「天道」の語は、少なくとも自然現象の範疇で考えられているとは

認められない。王朝の興亡を支配する必然性、いわば歴史の「法則」を意味するものであろう。同篇後段にもまた同様の例が見られる。

昔春秋之時、周氏之亂世也。逮乎戰國、則又甚矣。秦政乘并兼之勢、放虎狼之心、屠裂天下、吞食生人、暴虐不已、以招楚漢用兵之苦、甚於戰國之時也。漢二百年而遭王莽之亂、計其殘夷滅亡之數、又復倍乎秦・項矣。以及今日、名都空而不居、百里絕而無民者、不可勝數。此則又甚於亡新之時也。悲夫、不及五百年、大難三起、中閒之亂、尚不數焉。變而彌猜、下而加酷、推此以往、可及於盡矣。嗟乎、不知來世聖人救此之道、將何用也。又不知天若窮此之數、欲何至邪。 (同右)

春秋時代以降、混乱の度合いを深めていく天下の趨勢を嘆いて、「又知らず、天若く此れを窮むるの數、何くに至らんとするや」というが、この「天」の語も、やはり自然現象の範疇で考えられているとは認められない。ここでは、人間の力では如何ともし難い何らかの働き、いわば歴史の行方を支配する存在として、「天」の語が用いられているのである。

両例とも『後漢書』本伝に節録された『昌言』中の一節に見られるものではあるが、仲長統における天の用例にこうした事例が見受けられる以上、先行研究の如く、仲長統

は天を自然現象に限定して捉えていたとするわけにはいかない。仲長統は、確かに王者や大臣が「天道」より取り用いるべきものを自然の運行に限定してはいるが、その一方で歴史の「法則」を意味するもの、また、歴史の行方を支配する存在としても天を用いているのである。

それでは、仲長統は一体、天を如何なるものと捉えているのであろうか。次に、天人感應説を思わせる表現について検討を加えつつ、このことを考えることにしたい。

## 二 仲長統における天人感應の思想

### (1) 「人事爲本、天道爲末」

『昌言』には、以下に見るように「休祥」「惡物」「天神」「地祇」「天地之嘉應」「鬼神之吉靈」など、天人感應説を思わせる表現が数多く見受けられる。これらの表現が天人感應説の実体を伴うものであるのか否かが、ここでの問題である。

この問題を考える手掛かりとなるのは、「人事を本と爲し、天道を末と爲す」(『羣書治要』卷四十五所引『昌言』論難篇) という言葉に集約される、仲長統の天人観を代表する思想である。

この「天道を末と爲す」との言葉からは、一見、天の超

越性や天人相関・感應説など、自然現象以外の天のあらゆる要素を批判・否定しているかのような印象を受ける。仲長統は、同篇で「故に天道を知るも人略無き者は、是れ巫醫卜祝の伍、下愚不齒の民なり。天道に信なるも人事に背く者は、是れ昏亂迷惑の主、覆國亡家の臣なり」として、人事を疎かにして「天道」のみを遵奉する為政者を批判する。また、『周禮』に見える天文を掌る馮相氏と、天文の変化・天下の変遷から吉凶を判断する保章氏との役割を、「大いに天人の道に備ふるのみ。是れ天下を治むるの本に非ざるなり、是れ生民を理むるの要に非ざるなり」として、それらの職掌は「天人の道」を完備させるものではあるが、為政者が天下の人民を治める大本ではないとする。これらによれば、なるほど仲長統は、自然現象以外の天の要素を全て批判・否定しているようにも思われてくる。

だが、決してそうではない。仲長統は、為政者を評価する基準を次のようにいう。

故審我已善、而不復恃乎天道、上也。疑我未善、引天道以自濟者、其次也。不求諸己而求諸天者、下愚之主也。

（同右）

為政者自身の政治が善であり、天道にも恃むことがないのが最上、善であるか否かが疑わしく、天道に証を求めて善政を成し遂げるのが次善のもの、自身の政治を省みず、成

果を天にのみ求めるのが下愚の主であると、「天道」への依存の度合いによって為政者を三段階に価値付けている。

ここで注目するべきは、その次善なるあり方である。仲長統は、それが次善のものであるにせよ、善なる政治を成就するべく、為政者が政治の当否を「天道」に確かめることを認めているのである。「天道」に依存することなく、自身の善なる政治を確信できる為政者が最上であるとされているには違いないが、しかし、この資料は、「天道」それ自体を批判・否定するものではない。仲長統は、自然現象以外の天の要素を必ずしも排除してはいないのである。

では、仲長統は、どのような意味で「天道」を「末」とするのであろうか。

王者官人無私、唯賢是親、勤卹政事、屢省功臣、賞錫期於功勞、刑罰歸於罪惡、政平民安、各得其所、則天地將自從我而正矣、休祥將自應我而集矣、惡物將自舍我而亡矣。求其不然、乃不可得也。…從此言之、人事爲本、天道爲末。

（同右）

王者が私恩を捨てて賢者に親しみ、当を得た賞賜・刑罰を行い、人民をそれぞれ身分に応じた生活に安住させることのできる公平な政治を行うならば、その善なる政治に従って、「天地」は自ずとあるべき正常な状態となり、「休祥」は自ずと到来し、「惡物」は自ずと消滅するのであり、そんな

らないことを求めても得ることはできない、ということ。ここでは、「本」たる「人事」と「末」たる「天道」とが、「本」が実現されれば「末」も実現されるという、いわば因果関係として捉えられている。中略部分では、

王者所官者、非親屬則寵幸也。所愛者、非美色則巧佞也。以同異爲善惡、以喜怒爲賞罰、取乎麗女、怠乎萬機、黎民冤枉、<sup>(1)</sup>類殘賊、雖五方之兆不失四時之禮、斷獄之政不違冬日之期、著龜積於廟門之中、犧牲羣於麗碑之間、馮相坐臺上而不下、祝史伏壇旁而不去、猶無益於敗亡也。

(同右)

と、王者が親族のみならず寵愛する者を用い、美女のみならず巧佞なる者を愛し、自身との同異により善惡を断じ、感情により賞罰を加え、人民を苦しめる恣意的な政治を行うならば、たとい祭祀に努めて時令に違わず、占いを行い、犠牲を捧げ、馮相氏に天文を觀察させ、祝史に幸福を祈らせたとしても、敗亡差し迫る状況を救うことなどできないとして、「人事」に努めず「天道」にのみ執られる、「本」「末」を転倒した誤った政治を批判している。ここで仲長統が、「天道」を動かし得るものを、政治すなわち「人事」にのみ限定していることから明らかなように、「天地」・「休祥」・「惡物」といった「天道」は、「本」たる「人事」を原因として必然的にそのあり方が決定されるという意味で

「末」とされるに過ぎず、「人事」と全く関わりのない、無意味なものとされているのではないのである。

そして、この「人事」と「天道」とを必然的因果関係として捉える思想は、『昌言』に見られる天人感應説を思わせる表現全てに当てはまる。

德教者人君之常任也、而刑罰爲之佐助焉。古之聖帝明王、所以能親百姓、訓五品、和萬邦、蕃黎民、召天地之嘉應、降鬼神之吉靈者、寔德是爲、而非刑之攸致也。〔羣書治要〕卷四十五所引『昌言』德教篇

誠令方來之作、禮簡而易用、儀省而易行、法明而易知、教約而易從、篇章既著、勿復刊刻、儀故既定、勿復變易、而人主臨之以至公、行之以至仁、壹德於恒久、先之用己身、又使通治亂之大體者、總綱紀而爲輔佐、知稼穡之艱難者、親民事而布惠利、政不分於外戚之家、權不入於官豎之門、下無侵民之吏、京師無佞邪之臣、則天神可降、地祇可出。

(同右)

ここでも、古の聖帝・明王が「天地の嘉應を召し、鬼神の吉靈を降」すことができたのは、徳ある政治に努めた結果であるとし、また、礼・儀・法・教を簡明にし、人主が至公・至仁なる政治を行えば、「天神降るべく、地祇出づべし」というのも、同様の因果関係にあることを示しているといふと見做される。

それだけではない。通常は天人相関説に基づくものと見做される「受命」「天命」の語についても、仲長統は同様の因果関係の下に把握している。前節で見た資料に、前漢の高祖・後漢の光武帝は「受命の聖主」であり、彼らの功業の達成は「人事」を尽くしたからであるとあつた。その「受命」と「人事」との関係は、「人事」を尽くし功業を達成した結果、「命を受け」たと解釈できる。また、仲長統は、王朝の支配はあらかじめ天命によって決定されるものではなく、知力を尽くして競いあい、最後に勝ち残った者が天下を支配するとして、いわゆる受命を否定していた。しかし、これは、天によつてあらかじめ決定されたものとしての受命を否定するものではあつても、天からの受命それ自体を否定するものではないと考えられる。「豪傑の天命に當たる者は、未だ始めより天下の分有らざる者なり」とあつたことによれば、「人事」を尽くした結果、「天命に當たる」と理解できるのである。

## （2）天人感応の思想

仲長統は、天人感応説を思わせる表現を用いているに止まらず、「受命」「天命」の語をも、「人事を本と爲し、天道を末と爲す」という、「人事」と「天道」とを必然的因果関係を結びつける思想によつて把握しているのである

（以下、この思想を「人天因果」の思想と記す）。とすれば、そもそも、これらを天人感応説の実体を伴わないものと見ることには、どれほど妥当性があるのであろうか。

天人感応説を思わせる表現が、従来、一部の見解を除いて、その実体を伴つたものと見られてはこなかったのは、前節で見たように、仲長統は天を自然現象に限定して捉えていると見られてきたからである。だが、仲長統の「人天因果」の思想から考えてみると、天が自然現象に限定されるのは、実は当然のことではなからうか。何故ならば、「天道」のあり方全てを「人事」の必然的結果だとする、この仲長統の考え方からすれば、自然現象以外の天の要素は全く不要だからである。注意するべきは、仲長統が、王者や大臣が「天道」から取り用いるべきものとして、すなわち、為政者が政治を行うに当たつて、天を自然現象に限定していたことである。「人天因果」の思想においては、「人事」に努めて善なる政治を行えば、「天道」は自ずと正常な状態となるわけで、為政者は「人事」に努めさえすればよい。その際、「天道」から取り用いるべきものが、「星辰を指して以て民事を授け、四時に順ひて功業を興す」「四時の宜を謂ふなり」という、自然現象であつたのである。とすれば、仲長統が天を自然現象に限定することと、天人感応説を思わせる表現を用いていることとは、決して対立し矛盾するこ



とはならない。仲長統は、天を自然現象に限定して捉えているわけではない。為政者のしかるべき「人事」の実行に不可欠な事柄として、自然現象の把握を挙げたに過ぎないのである。

こう見てくると、天人感應説を思わせる表現は、ことさらにその実体を伴わないものと見做さなければならない理由は全く存在しないのである。むしろ、表現そのままに、天人感應説に立つものと見做すのが自然である。

このことは、「人天因果」の思想のメカニズムがどのように考えられているのかを検討することによって、より明らかとなる。

まず、「人事」と「天道」とは何者を媒介として作用すると考えられているのであろうか。仲長統は、後漢初代皇帝の光武以降、政治の実際は尚書が行い、三公には定員が備えられるだけであつたにも拘わらず、宦官・外戚の重用による誤った政治が引き起こした災異の責任を、三公に負わせる現状を批判するが、その中で、災異発生の過程について次のようにいう。

而權移外戚之家、寵被近習之輩、親其黨類、用其私人、内充京師、外布列郡、顛倒賢愚、貿易選舉、疲驚守境、貪殘牧民、撓擾百姓、忿怒四夷、招致乖叛、亂離斯瘼。怨氣並作、陰陽失和、三光虧缺、怪異數至、蟲

螟食稼、水旱爲災、此皆戚宦之臣所致然也。

〔後漢書〕列伝三十九 仲長統伝所引「昌言」法誠篇  
ここで「怨氣並び作り、陰陽和を失ひ、三光虧缺し、怪異數々至り云々」というのによれば、「人事」と「天道」とは氣を媒介として作用すると考えられていることが分かる。

また、法誠篇後文で、丞相を置いて政治を統括させること、もし、丞相を置かず、三公に委ねるならば各々の職責を明確にすること、これらの重い職責を担う者には外戚・寵臣との婚姻を許さないか、もしくは、婚姻した場合には政治を委ねないことを主張し、「此くの如くするも、在位人を病ませ、擧用賢を失ひ、百姓安からず、争訟息まず、天地變多く、人物妖多ければ、然る後以て此の罪を分かつべし」(同右)と結ぶことから考えると、災異を生み出す氣の調和・不調和を決定するのは「牧民」「百姓」、つまり、人民の安危であると考えられる。このことは、先に「人事」と「天道」との関係を説いて、「政平らかに民安んじ、各々其の所得れば、則ち天地將に自づから我に従ひて正しからんとし云々」とあつたことから確認される。

仲長統は、「人天因果」の思想のメカニズムについて、「人事」すなわち政治の当否が、人民の生活の安危を左右し、それが原因となつて氣の調和・不調和を生み、「天道」のあり方を決定する、と考えているのである。こうした論理によ

る天人関係の把握は、人から天への働きかけを認める天人感応説そのものと言えよう。

ところで、従来、仲長統が天の超越性や天人相関・感応説を批判・否定したとされる根拠の一つとして、常に次の資料が挙げられる。

和神氣、懲思慮、避風濕、節飲食、適嗜欲、此壽考之方也。不幸而有疾、則鍼石湯藥之所去也。肅禮容、居中正、康道德、履仁義、敬天地、恪宗廟、此吉祥之術也。不幸而有災、則克己責躬之所復也。然而有禱祈之禮・史巫之事者、盡中正竭精誠也。下世<sup>①</sup>其本而爲姦邪之階。於是淫厲亂神之禮興焉、佞張變怪之言起焉、丹書厭勝之物作焉。故常俗忌諱可笑事、時世之所遂往、而通人所深疾也。

〔羣書治要〕卷四十五所引「昌言」教禁篇

そもそも「壽考の方」を行えば、長寿を得ることができる。もし不幸にして病氣を患おうとも、鍼石湯藥によつて治療すれば治せるのである。また、「吉祥の術」を行えば、幸いをもたらしことができる。もし不幸にして災禍が至ろうとも、自己に打ち克ち自身を正せば回復できるのである。加えて「禱祈の禮・史巫の事」があるのは、「中正を尽くし精誠を竭くす」ためである。だが、後世、こうした古の本来のあり方が失われ、「淫厲亂神の禮」「佞張變怪の言」「丹書

厭勝の物」といった迷信が生まれるに至つたのだ、という。ここで、病氣や災禍への対処の仕方や「禱祈の禮・史巫の事」の存在意義が全て人間の側に置かれていることが、従来の解釈を生んだ理由であると思われる。

だが、この仲長統の主張が、天人感応説としての「人天因果」の思想と齟齬するものであるのか、とさえ、決してそうではない。ここでは、確かに「末」たる「天道」についての言及は見当たらない。しかし、「己に克ちて躬を責むる」ことで災禍から回復できるとする点、また、「禱祈の禮・史巫の事」が存在するのは「中正を尽くし精誠を竭くす」ためであるとする点は、「人天因果」の思想を踏まえるものと思われる。仲長統は、「人天因果」の思想について次のようにいう。

令夫王者、誠忠心於自省、專思慮於治道、自省無愆、

治道不謬、則彼嘉物之生、休祥之來、是我汲井而水出、

蠶竈而火燃者耳。何足以爲賀者耶。故歡於報應、喜於

珍祥、是劣者之私情、未可謂太上之公德也。

〔羣書治要〕卷四十五所引「昌言」議難篇

王者が自省して忠心を極め、治道に思慮を尽くし、修己・治政ともに誤りがなければ、「嘉物」が生じ、「休祥」が到来することは、井戸から水を汲み、竈で火を焚くように必然のことであり、容易なことである、とする。ここで王者

に要請される心的実践は、「己に克ちて躬を責むる」こと、「中正を尽くし精誠を竭くす」ことに共通する。また、「己に克ちて躬を責むる」ことにおいては、この心的実践により災禍から回復できる、とされるのであり、「人天因果」の思想と同様の関係が想定されていると考えられる。古の本来のあり方を掲げ、迷信の蔓延を批判する仲長統の主張は、「天道」は「人事」の結果であるとして「人事」の重要性を主張する、「人天因果」の思想に裏付けられたものなのである。

「人天因果」の思想は、「本」たる「人事」こそが意味を持ち、「末」たる「天道」は何らの意味も持たないというものではない。「本」たる「人事」を実行すれば、「末」たる「天道」は必然的に実現されるのであり、「末」たる「天道」が実現されないのは、「本」たる「人事」が実行されていないからであるという考えに立つものである。仲長統は、この天人感應説としての「人天因果」の思想に基づいて「人事」を極めて重視するのである。彼の天人関係に対する基本的立場は、この思想にこそ存するのである。

### (3) 「天道常然之大數」

だが、この「人天因果」の思想により彼の天人觀の全てを説明できるのかと言えば、実はそうではない。問題とな

るのは、第一節で見た「天道」「天」の用例である。王朝の興亡を支配する必然性、いわば歴史の「法則」を意味する「天道」の語と、人間の力では如何ともし難い何らかの働き、いわば歴史の行方を支配する存在を意味する「天」の語とは、「人事」の必然的結果としては解釈できないからである。或いは、この「天道」「天」の用例も、「人天因果」の思想によつて理解できるとする見方があるかもしれない。王朝が必然的に辿る三段階の過程にしろ、春秋時代以降、混乱の度合いを深めていく天下の趨勢にしろ、それらは確かに、為政者の政治、すなわち、「人事」のあり方自体に起因するものだからである。例えば、王朝が辿る三段階の過程の中、「後嗣の愚主」が現れて王朝が滅亡に至る段階を、仲長統は次のようにいう。

彼後嗣之愚主、見天下莫敢與之違、自謂若天地之不可亡也、乃奔其私嗜、騁其邪欲、君臣宣淫、上下同惡。目極角觝之觀、耳窮鄭衛之聲。入則耽於婦人、出則馳於田獵。荒廢庶政、弃亡人物、澶漫彌流、無所底極。信任親愛者、盡佞諂容說之人也。寵貴隆豐者、盡后妃姬妾之家也。使餓狼守庖廚、飢虎牧牢豚、遂至熬天下之脂膏、斲生人之骨髓。怨毒無聊、禍亂並起、中國擾攘、四夷侵叛、土崩瓦解、一朝而去。昔之爲我哺乳之子孫者、今盡是我飲血之寇讎也。至於運徙執去、猶不覺悟

者、豈非富貴生不仁、沈溺致愚疾邪。

〔後漢書〕列伝三十九 仲長統伝所引「昌言」理乱篇

ここでは、「後嗣の愚主」が自らを天地のように不滅の存在だと思ひ込み、恣意に赴く結果、遂には王朝を滅亡させてしまう有り様が述べられており、王朝の滅亡と恣意的な政治とが、「人天因果」の思想と同様、必然的因果関係として捉えられている。従つて、末尾の「運徙り執去るに至りても、猶ほ覺悟せざる者は、豈に富貴不仁を生じ、沈溺愚疾を致すに非ずや」という一文も、「人天因果」の思想を踏まえて考えてみると、為政者が「覺悟」して善なる政治を行えば、王朝の命数を延長できるという、「人事」と「天道」との必然的因果関係が想定されていると見ることも可能である。

このように見ることができれば、仲長統の天人観の全ては「人天因果」の思想により説明されるのであるが、この一文の重点は、「豈に富貴不仁を生じ、沈溺愚疾を致すに非ずや」という点にあるようである。この一文に続けて「存亡之を以て迭代し、政亂此れに従ひて周復するは、天道常然の大數なり」（周右）ということからすると、この末尾の一文は、富貴となれば必ず不仁なる行いを生じ、沈溺すれば必ず愚疾に陥り、「後嗣の愚主」は決して「覺悟」するこ

り王朝が必然的に迫る運命とを説くことに趣旨が存するようには思われるのである。一王朝が勃興すれば、「繼體」の時期を経て、「愚主」が現れて滅亡に導くことになる。こうした必然的過程を繰り返しながら歴史が織りなされていくことを、仲長統は「天道常然の大數なり」というのである。春秋時代以降、混乱の度合いを深めていく天下の趨勢を嘆いて、「嗟乎、知らず、來世の聖人此れを救ふの道、將に何を用ひんとするや。又知らず、天若く此れを窮むるの數、何くに至らんとするや」（同右）というのも、同様の趣旨からなされた発言であると思われる。

この「天道」「天」の語は、「人天因果」の思想における「人事」の必然的結果としての「天道」とは次元を異にするものであろう。これらは、「人事」により変易しない、いわば運命を支配する存在としての天であると考えられる。

### 三 荀悦の天人観との関連

#### （一）荀悦の「三勢」説

仲長統には、「人事」の必然的結果としての天と、「人事」により変易しない天と、この相反する二様の天が見受けられる。このことをどのように考えるべきであろうか。

この問題を考える手掛かりとなるのが、仲長統と同時期

を生きた荀悦の天人観である。彼は、「三勢」説により天人関係を解釈するべきことを主張している。以下、これについて考えておく。

凡三光精氣變異、此皆陰陽之精也。其本在地而上發於天也。政失於此、則變見於彼。由影之象形、響之應聲。是以明王見之而悟、勅身正己、省其咎、謝其過、則禍除而福生、自然之應也。

〔前漢紀〕卷六、前漢高皇后紀、以下同〕  
 というように、荀悦は、人民の存在を明示してはいないが、仲長統の「人天因果」の思想と同様、「氣」を媒介とする天人感應説を認めている。但し、彼によれば、天人関係は「災祥の報、或いは應じ或いは否らず」、「善惡の效、事物の類、變化萬端にして、齊一なるべからず」というように、人事に起因する天道の変移であるのか否か、また、人事に起因するものだとしても、人事と天道の変移との個々の対応が直ちには判別し難いものであるため、人々は戸惑うことになるという。

では、荀悦は、どのようにすれば天と人との感應が正確に把握されるのであるうか。ここで提出されるのが、「三勢」説による天人関係の解釈である。

夫事物之性、有自然而成者、有待人事而成者、有失人事不成者、有雖加人事終身不可成者。是謂三勢。

「三勢」とは、事物の持ち前として、自然に完成するもの、完成するか否かが人事に左右されるもの、人事をいくら加えようが決して完成し得ないものの、三者である。続けて、「三勢」を病いに喩えつつ説明を加え、死の寸前であった魏国の太子が助かったのは扁鵲が手を尽くしたからで、膏肓の病は醫和でさえ治せなかったのだという。また、孔子の「死生に命有り」「其の死を得ず」「幸いにして免る」との言葉を挙げ、「其の死を得ず」とは、死ぬべき状況ではないのに死んでしまう場合で、「幸いにして免る」とは、死ぬべき状況であつたのに死ななかつた場合だとする。このことから考えると、荀悦は、「三勢」中の、「自然にして成る者」と、「人事を加ふと雖も終身成るべからざる者」というような、決して人事が関与し得ない運命の存在を、天人関係に想定しているのである。この「三勢」説により天人関係を解釈すれば、「災祥の應、謬る所無し」というように、天人関係を正確に把握することができる。

だが、荀悦によれば、当時の人々の天人関係の解釈は、「三勢」説を踏まえるどころか、一面に執られる主観的なものであつた。

今人見有不移者、因曰人事無所能移。見有可移者、因曰無天命。見天人之殊遠者、因曰人事不相干。知神氣流通者、因曰天人共事而同業。

人事により天道が変移しない点だけを見る者は、人事が天道を変移させることはないと言う。人事が天道を変移させる点だけを見る者は、天命などないと言う。天と人とが遠く隔たった存在である点だけを見る者は、天道と人事とは関与しあわないと言う。天と人との神気が流通する点だけを知る者は、天と人とはともに同じ働きを担っていると言う。「皆其の一端を守りて終始を究め」ないものだったのである。

「三勢」説による天人関係の解釈には、次のような認識が必要とされる。

易曰、有天道焉、有地道焉、有人道焉、言其異也。兼三才而兩之、言其同也。故天人之道、有同有異。據其所以異而責其所以同、則成矣。守其所以同而求其所以異、則弊矣。

『周易』繫辭伝下の「天道有り、地道有り、人道有り」とは、天・地・人それぞれには異なる領分があることを言う。「三才を兼ねて之を兩つにす」とは、人が天を感應させることを言うのである。だから、天と人との間には、人が天を感應させる場合と、そうではない場合とがある。天・地・人それぞれには異なる領分があることをわきまえた上で、人としての務めを果たし、天のしかるべき感應の現れを求めらば、天人の道は成就する。逆に、人が天を感應させ

ることだけに執われて、人が関わり得ない、天・地が統括する事柄の変易を求めるならば、天人の道は破綻してしまう、という。「責其所以同」とは、例えば、天に瑞祥や幸福を求めることであり、「求其所以異」とは、例えば、天の統括する王朝の命数や寿命の延長を求めることであろう。天人関係の解釈に当たっては、天地人間に存在する「同」と「異」との弁別、すなわち、天地人三才の領分がそれぞれ異なることと、それらの間に存在する相互関係とを見極めることが必要だとされるのである。

但し、それは簡単なことではない。

夫上智下愚雖不移、而教之所以移者多矣。大數之極雖不變、然人事之變者亦多矣。…故氣類、有動而未應、應而未終、終而有變。遲速深淺、變化錯于其中矣。是故參差難得而均矣。天地人物之理、莫不同之。

この世には教化を必要としない上智と、いかなる教化も無意味な下愚とは少なく、教化により向上し得る中人が最も多いのと同様に、天人関係においても、いかなる人事によっても不可変の事柄に比すれば、人事がもたらし得る変移は多いのであるが、ただ、感應の現れ方は一定のパターンを取るわけではないので、極めて捉え難いものだ、とする。

凡三勢之數、深不可識。故君子盡心力焉以任天命。易曰、窮理盡性、以至於命。其此之謂乎。

「三勢」の道理は到底、知り尽くせるものではない。従つて、『周易』説卦伝にいうごとく、ともかくも人事を尽くすことが肝要であつて、その後は一切を天命に委ねるべきである、とされるのである。

かくして、荀悦は、「三勢」説による天人關係の解釈、つまり、人事の関わり得ない不可変な天道と、人事の結果として発現する天道とを峻別するべきことを強く主張するのである。

## (2) 仲長統と荀悦との同異

以上に見た、荀悦の「三勢」説による天人關係の解釈を手掛かりとすれば、仲長統における天が、「人天因果」の思想に基づいて「人事」に従属する存在とされる一方で、「人事」により変易しない、いわば運命を支配する存在ともされていることを、矛盾なく理解できるであらう。もとより、仲長統の場合、部分的にしか伝わらない現存の『昌言』による限り、運命を支配する存在としての天は、厳密には歴史を支配する存在として現れているに過ぎない。だが、こうした天の用例が見られる以上、仲長統は人間個々の運命を支配する存在としても天を考えていると見做される。事実、第一節で見た、春秋時代以降、混乱の度合いを深める天下の趨勢を嘆いた発言には、司馬遷が「天道是なるか非

なるか」として天道への懷疑を述べ、ままたらぬ運命の存在を強く自覚していたのと同様の、天に対する疎外感が看取されるのである。仲長統は、荀悦の「三勢」説による天人關係の解釈と同様、「人事」が関与し得る領域と、関与し得ない領域とを、天に認めているのである。

もつとも、仲長統の天人觀と荀悦のそれとの間には、異なる点も見られる。それは、予定説としての受命・天命に対する態度の相違である。荀悦は、高祖の漢王朝樹立について、「雄俊の才、寛明の畧、歴數の授くる所、神祇の相くる所に非ざれば、安んぞ能く功を致すこと此くの如からんや。夫れ帝王の作るや、必ず神人の助有り。徳に非ざれば以て業を建つること無く、命に非ざれば以て衆を定むること無し」(『前漢紀』卷四、前漢高祖皇帝紀讚<sup>20</sup>)といい、予定説としての受命・天命を肯定している。だが、仲長統は、第二章(1)で見たように、これを否定している。「人天因果」の思想に基き、「受命」「天命」を「人事」の必然的結果として捉え直しているのである。

このように述べると、仲長統が予定説としての受命・天命を否定することと、運命を認めることとは矛盾するのではないか、との指摘がなされるかもしれない。予定説としての受命・天命が否定されるのであれば、当然、運命も否定されるはずだからである。確かに、予定説としての受命・

天命にしても、運命にしても、天によりあらかじめ決定されるものであり、ともに天の超越性をイメージさせるものである。だが、天の超越性を認めることが即、人の天に対する完全な従属を意味することにはならない。仲長統は、運命を支配する存在として天の超越性を認めると同時に、「人事」の重要性を強調するべく、予定説としての受命・天命に新たな解釈を施したのである。

従来、仲長統における天を自然現象と規定したことによって、仲長統の天人観と荀悦のそれとは、かなり異なるものと見做されてきたように思われる。だが、ここまで見てきたことによれば、両者の天人観はそれほど隔たったものではない。仲長統や荀悦が、運命を認めつつ、「人事」の重要性を強調することは、言うまでもなく、彼らに漢代的天人観の色彩が色濃く見られるとは言え、孔孟以来の伝統的天人観に共通する姿勢である。彼らは、儒家としての本分をわきまえ、ままたぬ運命の存在を自覚しつつ、頽廃の極みにあつた政治的社会的状況の回復を図るべく、「人事」の重要性を強く主張したのである。

## 結び

以上、仲長統の天人観について検討してきた。従来、彼

の天人観は、天の超越性や天人相関・感応説を批判・否定し、天を自然現象に限定して捉え、治乱の原因を専ら人事に帰するものと見做されてきた。だが、検討の結果によれば、この見解は見直されなければならない。

仲長統が、天と人との双方から働きかけを認める天人相関説を批判・否定したとする点は、確かにその通りである。しかしながら、人が善なる政治を實行することで天へ働きかけるという天人感応説をも批判・否定したとするのは誤りである。仲長統は、そもそも、天を自然現象に限定して捉えてはいない。天を自然現象に限定するのは、飽くまでしかるべき「人事」の實行に不可欠な事柄が自然現象の把握であるからに過ぎず、それは「天道」を「人事」の必然的結果と捉える、「人事を本と爲し、天道を末と爲す」という思想からすれば、極めて当然のことである。この「人事」と「天道」とを必然的因果関係の下に把握する思想は、紛れもなく天人感応説として理解するべきものである。

また、この思想によつては解釈することのできない「天道」「天道」の用例が見られたことを見逃すべきではない。それは、「人事」により変易しない、運命を支配する存在としての天を意味するものである。このことと、「天道」を「人事」の必然的結果と捉えることを、荀悦の「三勢」説による天人関係の解釈を手掛かりに考えてみると、仲長統が、荀



悦と同様、「人事」が関与し得る領域と、関与し得ない領域とを天に認めていることが分かる。仲長統は、「人事」が関与し得ない天の領域、つまり、ままたらぬ運命の存在を自覚しつつ、「人事を本と爲し、天道を末と爲す」という思想を基本的立場として、「人事」の重要性を強く主張したのである。こうした仲長統の姿勢は、孔孟以来の伝統的天人観に共通するものであった。

## 注

(1) 仲長統の享年について、『三国志』卷二十一、劉劭伝裴松之注に引く繆襲「統昌言表」は「延康元年卒、時年四十餘」とし、『後漢書』本伝は「獻帝遜位之歲、統卒、時年四十一」とする。ここでは本伝に従う。

(2) 本稿では、氣を媒介とした天と人との感應が認められる天人關係を、天人感應説と呼ぶ。天から人への感應との例としては、天帝の精氣に感じて王者を身寵もるといふ、いわゆる「漢書」五行志に見られるような、いわゆる氣の理論による災異解釈が挙げられる。『昌言』には、後者の、氣を媒介とした人から天への感應を思わせる表現が、数多く見られるのである。

(3) 管見の限り、劉邦宣「試論仲長統的天人觀」(『中國哲學史研究集刊』二 一九八二年、所収)、祝瑞開「仲長統的二重

性的思想性格」(同氏著『兩漢思想史』上海古籍出版社 一九八九年、所収)、劉文英「仲長統評伝」(同氏著『王符評伝』南京大學出版社 一九九三年に附載)がある。

(4) 前掲劉邦宣氏は、仲長統には唯物主義的天人觀の不徹底性が存在するとして、「受命」「天命」の語の使用について「依然「天命」論の痕跡が存在している」とし、また、「人事爲本、天道爲末」という思想について「依然、天道の地位と作用をある程度は認めている」とする。祝瑞開氏は、古の聖帝・明王の徳政により「天地の嘉應」「鬼神の吉禮」がもたらされたという資料、及び「祈禱の禮、史巫の事」が存在するのは「中正」「精誠」を尽くすためであったという資料を挙げ、「仲長統は精氣説の影響からの脱却をそれほど徹底してはおらず、なお天人感應神学の幾らかの形跡を留めている」とする。劉文英氏は、政治が清明であれば、天地は王者に順応して風雨の調和が成し遂げられ、祥瑞は自然に現れ、惡物は自然に滅ぶという資料を挙げ、「王朝側の「天道」觀念の思想的痕跡を帯びている」とする。

(5) 鈴木茂「仲長統の歴史的批判主義について」(『東洋の文化と社会』第七輯 一九五八年、所収)、内山俊彦「仲長統——後漢末一知識人の思想と行動——」(『日本中國学会報』第三十六集 一九八四年、後)、同氏著『中國古代思想史における自然認識』創文社 一九八七年に所収。本稿では著書所収論文を参照した。堀池信夫「仲長統について」(『中國文化——研究と教育』四三 一九八五年、所収。後、「仲長統論」と改題・改訂の上、同氏著『漢魏思想史研究』明治書院 一

九八八年に所収。本稿では著書所収論文を参照した）がある。

(6) 「昌言」における天人感應説を思わせる表現について、前掲鈴木氏は「一種の自然支配の思想が含まれる」とし、内山氏は「表面的には全く否定するのではない」とし、堀池氏は「自然現象としてのみ天をとらえ」「前提の許容する範囲において「天」を肯定し」たのであり、「天人関係は一種の比喩的なものとされている」とする。なお、右の内山氏の言葉からだけでは、氏がこれらの表現を実際どう考えているのかが、はっきりしないかもしれない。以下、補足しておく。内山氏は次のようにいう、「仲長統が「天」についていう所、また彼の祥瑞災異説に対する態度や呪術への批判は、かつて荀子が、「天」を自然として捉えて「天人之分」を説き、呪術や占卜を「文」（装飾）であるとしたこと……や、王充が：「天」は「氣」を含んだ自然・不作爲の物体であるとし、「天」の人間に対する賞罰という俗説を批判し、天人相関論や災異説を攻撃し……呪術についても冷静な見解を示している……ことと共通する、合理主義的思想を示すものであり、「天」の超越性を否定したことにおいて、唯物論的特徴をなすものである」と。この説明から考えると、内山氏は、天人感應説を思わせる表現を、表面的修辭的なものと見做しているのであろう。

(7) 笠原祥士郎氏「仲長統の思想」（『国語国文学』二五 一九八六年）は、唯一、天を自然現象に限定して捉えたとする立場を取らず、「天道とは全く実体の伴わないもの」ではなく、

「所謂「嘉物・休祥」で太平の世の出現を証明するものとして現実に強い力をもって生き続けているものであった」とするが、その一方では「仲長統がどれ位具体的に天事を認めているかはわからないが、天事を認めつつ人事を重視しようとする態度からむしろ我々は人事の必要性を強く訴える仲長統の姿に思いを寄せる」とも述べており、結局のところ、仲長統がどのような意味合いで「天事を認め」ていたのかなど、よく分からない点が多い。

(8) 「昌言」の完本は宋代には既に失われており（前掲内山氏の所論を参照）、現在、部分的に伝わるに過ぎないが、比較的まとまったものとして『後漢書』本伝、『羣書治要』に数篇の節録が残っている。引用に当たっては、『後漢書』（中華書局二十四史本）、『羣書治要』（四部叢刊本）を底本とし、『羣書治要』（宮内庁書陵部蔵『羣書治要』古典研究会叢書 漢籍之部 第十五巻『羣書治要』七 汲古書院 一九九一年）、『意林』（四部叢刊本）、『全後漢文』（嚴可均『全上古三代秦漢三國六朝文』中文出版社 一九八一年）を参照して校訂を加えた。

(9) 前掲内山氏は、天を自然現象に限定して捉えたとする前提との整合性を図るべく、この「天道」の語について「漢代儒教の天人相関説に立つものではなく、歴史のなかに働く条理、法則といったもの（厳密に規定された法則性ではないが）と考えるべきである」とする。天人相関説に立つものではないこと及び「天道」の語が意味する内容には同意する。だが、こうした歴史の「条理、法則」を、仲長統が「天道」

と表現していることをより重視するべきであると考え。また、前掲劉文英氏は、この「天道」の語について「如何なる人も改変し得ない歴史變化の道」とするが、仲長統が天を自然現象に限定することや、天人感應説と認められる表現との関係には全く言及しない。

- (10) 前掲内山氏は、先の「天道」と同様、この「天」の語についても「超越的な「天」の力が考えられているのではなく、「歴史の趨勢、あるいは彼のいわゆる「天道」はすでに漢王朝を置き去りにして進んでいるという実感が、ここではパセティックに表明されているのである」とする。確かに「パセティック」な「表明」なのではあるが、ここに見られる超越性を伴った「天」の語を、敢えて否定的に見る必要はないであろう。

- (11) 前掲嚴可均「全後漢文」に「脱一字」という。

- (12) 注(4) 所掲の劉邦富氏・祝瑞開氏・劉文英氏及び注(7) 所掲の笠原氏の見解を参照。

- (13) 前掲嚴可均「全後漢文」に「有脱字」という。

- (14) 前掲内山氏は、前者について「ここで「迷代」といい「周復」というが、仲長統にあつては、その過程は右のように、王朝のあり方自体に原因を持つとされていて、どこまでも政治の実態、それにもとづく歴史の趨勢・力学に眼をすえたリアリステイックな思索がなされている」と指摘する。

- (15) 「前漢紀」からの引用は、四部叢刊本を底本とし、張烈点校「兩漢紀」上冊(中華書局、二〇〇二年)を参照して校訂を加えた。

- (16) 堀池信夫「荀悦論」(前掲堀池氏著書に所収)は、この資料のみを引用し、荀悦は「天人感應の「天」(天神)について、その超越性を認めていなかった」「天人感應は呪術的宗教的な天を背景にするものではなく、全く気の物質的自然的反応ということになる」とする。だが、後に見るように、荀悦は人事の関与し得ない不可変な天道の存在を認めている。また、「前漢紀」巻四、前漢高祖皇帝紀の讚にも次のようにいう。

高祖起於布衣之中、奮劍而取天下。不由唐虞之禪、不階湯武之王。龍行虎變、率從風雲、征亂伐暴、廓清帝宇。八載之間、海內克定、遂何天之衢、登建皇極。上古已來、書籍所載、未嘗有也。非雄俊之才、寬明之客、歷數所授、神祇所相、安能致功如此。夫帝王之作、必有神人之助。非德無以建業、非命無以定衆。或以文昭、或以武興、或以聖立、或以人崇。焚魚斬蛇、異功同符。豈非精靈之感哉。書曰、天工人其代之。易曰、湯武革命、順乎天而應乎人。其斯之謂乎。

これによれば、荀悦は明らかに天の超越性を認めているのであり、堀池氏の見解には首肯できない。

- (17) 詩云、上天之載、無聲無臭。其詳難得而聞矣。豈不然乎。災祥之報、或應或否。故稱洪範咎徵、則有堯湯水旱之災。稱消災復異、則有周宣靈漢、寧莫我聽。稱易積善有慶、則有顏冉天疾之凶。善惡之效、事物之類、變化萬端、不可齊一。是以視聽者惑焉。

- (18) 凡此三勢、物無不然。以小知大、近取諸身。譬之疾病、不

治而自瘳者、有治之則瘳者、有不治則不瘳者、有雖治而終身不可愈者。豈非類乎。昔號太子死、扁鵲治而生之。鵲曰、我非能治死爲生也、能使可生者生耳。然太子不遇鵲、亦不生矣。若夫膏肓之疾、雖醫和亦不能治矣。故孔子曰死生有命。又曰不得其死。然又曰幸而免。死生有命、其正理也。不得其死、未可以死而死。幸而免者、可以死而不死。凡此皆性命三勢之理。

(19) この一文は、もと「知神氣流通者、人共事而同業」に作り、前掲の張烈点校本にも、清末陳瑛の「兩句間有脫字」との校記が引かれるだけである。ここでは前後の文意から考えて、兩句の間に「因曰天」の三字を補った。なお、前文から考えると、「知」字は、本来「見」字であつた可能性があろう。

(20) 注(16)を参照。

(21) 任繼愈等『東漢末年的社会批判思潮』（『中国哲学發展史 秦漢』人民出版社 一九八五年、所収）は、荀悦の天人観について仲長統のそれと比較しつつ、「人事の重要性を強調することは、思想的着眼点から見ると、仲長統の『人事爲本、天道爲末』という命題と全く同じである。だが、荀悦は仲長統が天と人とを対立させたことに倣わず、努めて天と人との疎通を図り、人事の根柢が人事自体ではなく、天道にあると考える」と述べる。また、祝瑞開『荀悦の二元論傾向和以『教法并行』爲基礎的改良主義』（『前掲祝氏著書に所収』）は、「荀悦は天人感應神学を擁護し、これに修補を行った。天と人とは感應しないのは決して感應することができないわけではない。『氣変』『類感』に『遲速浅深』など錯綜した複雑

な状況が存在することにより、型どおりの感應が求められないのだ、と彼は考える。…彼はまた、いわゆる「三勢」の理論を用いて人事の限界を分析し、人事が決して全ての作用を引き起こせはしないことを強調する」と述べる。また、注(16)所掲堀池氏は、前述のごとく、荀悦は天の超越性を認めていなかったとするが、「とはいへ、基本的に天人感應を肯定するという点にかぎっていえば、当時の通有の風潮に対して妥協的であつたといわざるをえないだろう」とする。仲長統の天人観に関する祝氏の見解は、「はじめに」及び注(4)を参照。堀池氏の見解は、注(5)を参照。荀悦における「人事」をどう捉えるかについて、任氏と祝氏の間には差異が見られるが、仲長統と荀悦とは、天に対する認識が全く異なると考えられているのである。

(22) 孔子・孟子の天人観については、金谷治「孔孟の命について——人間性とその限界——」（『日本中国学会報』第八集 一九五六年、後、同氏著『死と運命——中国古代の思索——』法蔵館 一九八六年、所収）を参照。金谷氏は「道徳への意欲がいかに強くとも、その意のままにならぬことによつて天を怨む必要はない。運命のままならぬ力がいかに大きくとも、その前に屈服して自己の人間性を失う危険はない。それが孔子や孟子の立場であつた。人間能力に信頼を持ちつつ、しかもその能力のつぎぎならぬ限界に逢着するであらうことをもわきまえつつ、無限の人間的努力をつづけてゆく彼らの態度が、そこにこそ築かれたのであつた」と述べている。